Entretien paru dans la revue italienne « Terra insubre » (2005)

1) *Durante le lezioni tenute all'Università di Wittemberg in qualità di lettore di teologia a proposito delle epistole di San Paolo Apostolo ai Romani, Lutero introdusse il tema della « giustificazione per fede » in forza del quale l'esperienza religiosa divenne fatto individuale, privando la Chiesa del suo tradizionale ruolo di intermediazione tra la divinità e la comunità dei credenti. E' possibile, a suo giudizio, ravvisare in questa presa di posizione il presupposto teologico di quell'individualismo che si è poi affermato quale tratto distintivo della Modernità?*

Je ne pense qu'il y ait un lien direct entre le thème de la « justification par la foi » et l'élimination de toute forme d'intermédiation entre la communauté des croyants et le divin. La meilleure preuve en est que l'Eglise a fait sienne la doctrine de saint Paul, qui accorde précisément à la foi un rôle essentiel dans sa doctrine du salut (voir par exemple Romains 1, 17, Galates 3, 11, etc.). Le protestantisme, au contraire, s'est affranchi d'emblée du cadre institutionnel romain alors même qu'il en tient plutôt pour une « justification par les œuvres ». Dans un autre ordre d'idées, la plupart des grands mystiques ont cherché à établir un lien direct avec Dieu (ce qui explique que l'Eglise les ait souvent tenus en suspicion) sans pour autant tomber dans l'individualisme.

La genèse de l'individualisme, qui s'est épanoui sous sa forme profane à l'époque de la modernité, est en fait plus complexe. La théologie chrétienne proclame déjà que tout homme possède une âme qui le place en égale relation avec Dieu. C'est aussi avec le christianisme naissant qu'apparaît le « souci de soi » au sens qu'un Michel Foucault a pu donner à ce terme. Dès le IIIe et le IVe siècles, l'individu devient un être à la valeur irréductible à tout autre que lui-même, doté d'une intimité de soi à soi, qui permet de le penser virtuellement hors de tout référent. Bien entendu, cet individu appartient aussi à une famille, à une lignée, à un peuple, etc., mais ce sont là des réalités contingentes et secondaires, relevant du seul contexte social-historique. Saint Augustin donne de son côté une importance considérable au for intérieur : « Au lieu d'aller dehors, rentre en toi-même » (*Noli foras ire, in teipsum redi*), écrit-il. Le for intérieur, où s'exerce la conscience réflexive, devient ainsi un espace d'autosuffisance par rapport au social, un espace où l'homme peut rencontrer Dieu. La preuve de l'existence de Dieu s'obtient à la limite en faisant l'expérience de notre intériorité.

Avec Descartes, un nouveau pas est franchi. Descartes approfondit l'intériorisation des sources morales, en poussant l'homme à se désengager du monde pour mieux le maîtriser. L'âme devient alors un centre organisateur autonome : en enfermant l'identité dans l'intériorité, le subjectivisme cartésien impose une conception du sujet comme entité indépendante. Enfin le nominalisme, issu de la Scolastique espagnole, récuse les « universaux » en affirmant que dans les affaires humaines, il n'y a pas d'être au-delà de l'être singulier. Lorsque toutes ces idées se trouveront sécularisées, retransposées dans la sphère profane, les conditions d'émergence de l'individualisme moderne seront réunies. L'atomisme politique qui apparaît au XVIIe siècle, notamment dans les théories du contrat social de Grotius, Pudendorf, Locke et d'autres, en est l'une des premières manifestations. A partir de ce moment-là, la société n'est plus perçue que comme une simple addition d'individus, et c'est à partir de l'individu qu'il faut l'analyser.

2) *In un suo celebre saggio Max Weber sottilineo la stretta relazione intercorrente tra l'etica protestante, fondata sul lavoro quale unico mezzo di redenzione concesso all'Uomo, e la capillare diffusione del modello economico capitalista nei Paesi del nord Europa a partire dal XV secolo. L'insistenza del sociologo tedesco sulla matrice religiosa dell'etica economica non introduce, a suo parere, il rischio di un'interpretazione della dinamica storica uguale e contraria a quella marxista?*

Il y a toujours un risque à étudier un phénomène complexe à la lumière d'un seul paramètre. Marx a raison de souligner l'importance des facteurs économiques dans l'histoire, mais il a tort de tout vouloir expliquer par eux. Les observations de Max Weber méritent elles aussi d'être prises en considération, sans qu'on se sente pour autant tenu d'y réduire toute la genèse du capitalisme. Il faut d'ailleurs souligner que le protestantisme, dans la mesure même où il refuse l'autorité centrale de Rome, est loin d'être un phénomène unitaire. Quand Max Weber parle d'« éthique protestante », il parle avant tout du calvinisme : par opposition à Luther, qui dénonce dans le trafic des indulgences une sorte de mecantilisation du salut, c'est essentiellement Calvin qui plaide pour une pleine légitimation de l'activité marchande. C'est également lui qui réhabilite l'usure, que condamnaient les théologiens du Moyen Age, au prétexte qu'elle peut servir à l'« utilité commune ».

Les vues de Max Weber ont par ailleurs été fréquemment discutées — et la discussion se poursuit encore ! Werner Sombart, par exemple, a préféré souligner l'importance des Juifs dans l'essor du capitalisme moderne. Plus récemment, en 1993, le néoconservateur américain Michael Novak a cru pouvoir déceler des affinités entre l'esprit du capitalisme et la morale catholique (*The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*). Dans son livre paru en

1998, *The Wealth and Poverty of Nations*, David Landes affirme lui aussi que l'« éthique judéo-chrétienne » a été à la base de la révolution industrielle. Les historiens, de leur côté, ont parfois contesté que l'Europe du Nord ait été le seul lieu d'émergence du capitalisme moderne.

Je pense pour ma part qu'on ne peut pas expliquer la naissance du capitalisme sans prendre en compte le lent processus qui, à partir de la fin du Moyen Age, a abouti à la légitimation de l'argent. Cette légitimation se produit au moment où la valeur de l'argent devient une simple convention entre agents privés, c'est-à-dire commence à être réglée par le seul ordre marchand. L'un des principaux théoriciens de cette nouvelle façon de voir est Nicolas Oresme, évêque de Lisieux, dont le *Traité des monnaies* paraît en 1358 : dans son œuvre, il n'y a plus de juste prix ni de justice distributive, mais un simple prix établi par une confrontation des besoins sur le marché. Cette légitimation de l'argent va de pair avec l'ascension de la classe bourgeoise, dont l'émancipation est étroitement liée au commerce. L'apparition des premières banques, que ce soit aux Pays-Bas, en Angleterre ou en Italie, marque aussi une étape décisive. Le bimétallisme, consistant à exprimer le prix de l'or en argent, apparaît dès le XIIIe siècle, et c'est à Florence que l'on trouve les premières traces de la compatibilité en partie double, dont la généralisation, associée à l'essor de la banque, a marqué une véritable révolution commerciale. L'ère des « grandes découvertes », enfin, va inaugurer l'essor du commerce à longue distance.

La Réforme a hérité de cette évolution, et y a ajouté sa touche propre. Elle a notamment réhabilité la notion de « vie ordinaire » (qu'Aristote opposait à la « vie bonne »), c'est-à-dire le domaine de la production et de la reproduction qui s'épanouit avant tout dans la sphère privée. L'exaltation de l'épargne et du travail, bases de la morale bourgeoise, sont la conséquence directe de cette valorisation de la « vie ordinaire », qui va de pair avec la naissance de la « société civile » et l'idée que la destinée de l'individu ne dépend plus en priorité de sa participation à la vie publique ou de son appartenance à une quelconque collectivité. Cette morale nouvelle, qui récuse avant tout l'« improductivité » de la noblesse (est alors définie comme « improductive » toute activité dont le produit n'est pas susceptible d'être échangé contre de l'argent), n'a d'ailleurs de « morale » que le nom, puisqu'en légitimant la recherche par l'individu de son meilleur intérêt, elle aboutit aussi à justifier l'égoïsme : chez Adam Smith comme chez Bernard Mandeville, la somme des conduites égoïstes est censée réaliser l'harmonie naturelle des intérêts grâce au jeu de la « main invisible ».

3) *In un articolo recentemente apparso sulla rivista « Diorama letterario », Jacopo Tarantino ha suggerito l'idea che quel « nazionalismo universalista » prospettato da Robert Kagan quale*

elemento imprescindibile dell'espansionismo statunitense altro non sia che l'applicazione sul piano storico-fattuale della dottrina calvinista della predestinazione. Qual è la sua opinione in proposito?

La doctrine calviniste de la prédestination joue en effet un rôle évident dans l'idée de « Destinée manifeste » (*Manifest Destiny*) à laquelle les Etats-Unis n'ont cessé de se référer pour justifier leurs interventions dans le monde. Cependant, au-delà de l'héritage de la Réforme, quoique sans doute par son truchement, cette idée renvoie plus généralement à une pensée messianique issue de l'Ancien Testament. Les Etats-Unis, nés d'une coupure avec l'Europe, se sont en effet posés d'emblée comme une nouvelle Terre promise, comme une société d'« élus » ayant pour vocation d'exporter leur modèle dans le monde entier. Cette thématique missionnaire est omniprésente chez les premiers colons arrivés en Amérique et chez la plupart des « Pères fondateurs ». Pour George Washington, les Etats-Unis sont une nouvelle Jérusalem « conçue par la Providence pour être le théâtre où l'homme doit atteindre sa véritable stature ». Thomas Jefferson les définit comme « une nation universelle qui poursuit des idées universellement valables » ; John Adams, comme « une République pure et vertueuse qui a pour destin de gouverner le globe et d'y introduire la perfection de l'homme ». Dick Cheyney et George W. Bush, aujourd'hui, ne disent pas autre chose.

Cet idéal messianique fait fusionner le nationalisme et l'universalisme d'une façon révélatrice. Estimant tout naturellement que leur mode de vie particulier a une valeur « universelle », les Etats-Unis veulent à la fois préserver ce modèle de toute « contamination », mais également l'imposer au reste du monde. C'est ce qu'affirme déjà la théologie puritaine du « Covenant » : si Dieu a choisi de favoriser les Américains, ceux-ci ont du même coup le droit de convertir les autres peuples à leur façon d'exister. On a donc d'un côté l'isolationnisme, qui pousse l'Amérique à se séparer du monde extérieur, et de l'autre l'esprit de « croisade », qui conduit à propager les valeurs américaines d'un bout à l'autre de la planète, que ce soit par la voie commerciale ou par la force militaire. Les deux tendances ne sont donc contradictoires qu'en apparence. En réalité, elles correspondent à deux dimensions d'une même vocation messianique, en même temps qu'elles constituent un exemple typique de la façon dont l'universalisme politique recouvre toujours un ethnocentrisme masqué.

4) *Eppure alcuni commentatori non certo tacciabili di simpatie neoconservatrici come Piccone e Ulmen hanno scorto in Carl Schmitt il nume tutelare di questo nuovo corso, dal momento che la politica estera inaugurata dall'Amministrazione americana a partire dal 1991 mirerebbe allo stravolgimento delle regole vigenti nell'attuale quadro giuridico internazionale in vista della realizzazione di un nuovo nomos della terra chez farebbe degli Stati Uniti un*

« Grossraum » posto per sua natura al di fuori dei vincoli dello « Jus publicum europaeum ». All'alba del XXI secolo, l'America del Wasp si scopre schmittiana ?

Je ne pensent pas du tout que les Etats-Unis soient devenus « schmittiens », non seulement parce que les néoconservateurs américains n'ont probablement jamais lu Carl Schmitt, mais aussi et surtout parce que leur pratique politique m'apparaît considérablement éloignée de la pensée du juriste allemand. On le voit déjà dans leur façon de concevoir la politique qui, chez eux, se ramène invariablement à des procédures juridiques et à des techniques de gestion administrative. Les Etats-Unis n'ont pas d'autre tradition politique que celle du libéralisme issu de la pensée des Lumières. Or, pour Carl Schmitt, la « politique libérale » est déjà un oxymore, puisque pour lui le libéralisme est avant tout une doctrine qui oppose au politique la double polarité de la morale (les droits de l'homme) et de l'économie (le marché).

Carl Schmitt, qui a constamment critiqué l'impérialisme américain et plaidé pour que l'Europe empêche les Etats-Unis d'intervenir dans sa sphère d'influence géopolitique, n'aurait certainement pas approuvé non plus la façon dont l'Amérique, profitant de la disparition du système soviétique, cherche aujourd'hui à dominer le monde en empêchant par tous les moyens l'émergence de puissances rivales. Carl Schmitt s'est maintes fois prononcé pour un monde multipolaire — un « plurivers », et non pas un « univers ». Le *Nomos de la Terre* qu'il appelait de ses vœux ne saurait donc se confondre avec l'imposition unilatérale, à la faveur de la globalisation, de l'« american way of life » à tous les peuples du monde.

Enfin, Carl Schmitt a toute sa vie dénoncé les conséquences totalitaires qui résultent de l'idée de « guerre juste ». Le plus grand mérite du *Jus publicum europaeum* était selon lui d'avoir su enfermer la conflictualité dans des limites qui interdisaient de diaboliser l'ennemi et permettaient de faire en sorte que l'adversaire d'aujourd'hui puisse toujours devenir éventuellement l'allié de demain. Les néoconservateurs américains adoptent exactement l'attitude inverse. Ils prétendent mener au nom de l'humanité des guerres morales, c'est-à-dire des guerres au nom du Bien. Dans une telle optique, l'ennemi devient automatiquement un coupable, un criminel, qui doit être éradiqué par tous les moyens. De telles guerres sont inexpiables. Elles impliquent l'élimination du tiers : « Qui n'est pas avec nous est contre nous », dit le président Bush. C'est le langage de la « croisade », l'équivalent américain du langage de la « *djihad* », ce n'est pas le langage de Carl Schmitt !

Alain de Benoist